



PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/101148>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

Het zwijgen der theologen

349

Wijsgerige overwegingen over de politieke theologie

MARIN TERPSTRA

Political theology as a form of inquiry is compelling only to the degree that it helps us recognize that our political practices remain embedded in forms of belief and practice that touch upon the sacred.¹

De lezers van dit tijdschrift weten ongetwijfeld dat het begrip ‘theologie’ voor het eerst in geschrifte verschijnt in een wijsgerige verhandeling, Plato’s *Politeia*, 379a om precies te zijn:

Adimantus, jij noch ik zijn op dit moment dichters, maar we zijn bezig een staat te stichten. En als stichters behoren we wel de modellen te kennen, waarnaar de dichters hun verhalen moeten opstellen, en waarvan we hen niet mogen laten afwijken. Maar de verhalen zelf te dichtten, dat is niet onze taak. ‘Zeer juist’, gaf hij toe. ‘Maar dat is nu de vraag: wat zijn de modellen, waarnaar men de godenleer dient op te stellen?’ (*typoi peri theologias*)²

Theologie heeft hier uitdrukkelijk een politieke strekking – vandaar de latere Grieks-Romeinse benaming *theologia politikè* of *civilis*, onderscheiden van de natuurlijke theologie van de wijsgeren en de mythische theologie van de dichters.³ Dit artikel probeert deze herkomst in herinnering te roepen, gekoppeld aan de vraag wat haar betekenis vandaag de dag nog kan zijn.

* Met dank voor hun commentaar aan collega’s Theo de Wit en Evert van der Zweerde (en niet te vergeten aan de nooit met name genoemde lezers die toch de moeite hebben genomen een eerdere versie te beoordelen).

1 P.W. KAHN, *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*, New York 2011, 3.

2 PLATO, *Politeia/De staat*. Verzameld Werk

III. Nieuwe, geheel herziene uitgave van de vertaling van X. de Win, bewerkt door J. Ector et al., Kapellen/Baarn 1999, 142. Zie J. TAUBES, ‘Theologie und politische Theorie’, in: *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft: Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, Hg. A. Assmann et al., München 1996.

De titel van dit artikel verwijst naar het wachtwoord van een verwereldlijkte beschaving, opgeschreven door een 'hervormd-christelijke' rechtsgeleerde in het Engeland aan het eind van de zestiende eeuw – *silete theologi in munere alieno*.⁴ Deze uitspraak heeft een symbolische lading gekregen, die hoogstwaarschijnlijk door de schrijver ervan nooit zo beoogd was.⁵ Terugblikkend zou men hier het startschot kunnen horen van een ontwikkeling waarin theologie – en dan is bedoeld een soort van geleerdheid verbonden met de heerschappij van de kerk van Rome – naar de zijlijn van de samenleving is geschoven en tot *private language* is verklaard, of tot de intellectuele zelfbeschrijving van een sociaal systeem.⁶ Het minste wat men ter rechtvaardiging hiervan kan zeggen, is dat de kerk, verweven als zij was met de wereldlijke machten, zelf het onderscheid tussen sacrale en profane taal te weinig in acht had genomen. Zeker tegen de achtergrond van de theologische twisten die uitbraken in reformatie en contrareformatie kan men begrip opbrengen voor degenen die de profane taal van de oorlog, van de verhouding tussen de staten, van de rechtspraak, van de markt en van de natuurwetenschap niet vermengd wensten te zien met de taal van de theologen. Deze functionele differentiëring van de taal staat hier niet ter discussie, wel het feit dat de theologie zich heeft laten wegzetten, en niet langer een voor de samenleving geldend stichtingsverhaal biedt. Dat is uiteraard niet zonder tegenstand gebeurd, maar uiteindelijk bleek de theologie te weinig overtuigingskracht te hebben om zich te handhaven. Desondanks is hiermee niet alles gezegd. Het overwegen waard is een kanttekening die Leo Strauss bij dit hele proces heeft gezet, een inzicht dat heel zijn werk doortrekt. Deze luidt dat in naam van de profane talen tegelijk met de specifieke christelijke theologie ook de hele klassieke problematiek van de *theologia* wordt verworpen (het welbekende kind en het badwater), terwijl deze laatste niet werkelijk in de kritiek wordt meegenomen.⁷ De

3 Het meest bondig over dit onderscheid is G. LIEBERG, 'The Theologia Tripartita as an Intellectual Model in Antiquity', *Journal of Indo-European Studies Monograph Series 4: Essays in Memory of Karl Kerényi* (1984) 91-115.

4 ALBERICUS GENTILIS, *De Iure Belli Libri Tres* (1598), Boek 1, Hfdst. 12 (slotzin): theologen dienen te zwijgen over zaken die hun vreemd zijn (dat wil zeggen: waar ze geen verstand van hebben).

5 Zie voor een uitvoerige bespreking van deze uitspraak en bovenal de volgens de auteur theologische inzet ervan: N. MALCOLM, 'Alberico Gentili and the Ottomans', in: *The Roman Foundations of the Law of Nations: Alberico Gentili and the Justice of Empire*, ed. B. Kingsbury/B. Straumann, Oxford/New York 2010.

6 N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt-M. 1977.

7 De profane talen van de economie, de poli-

tiek, de wetenschap, het recht enzovoort, zijn – hoe belangrijk ook voor het dagelijkse functioneren van de samenleving – niet in staat de maatgevende orde onder woorden te brengen die een samenleving schraagt; hun overheersende rol leidt een samenleving tot nihilisme: L. STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago/London 1953. Deze kritiek wortelt in een vroege studie waarin hij betoogt dat de religiekritiek van de moderne wereld uiteindelijk niet het wezen van 'de religie' raakt, te weten de verwijzing naar een transcendente maatgevende orde (Gods openbaring of platoonse ideeën): L. STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*, Berlin 1930. (Dit boek is opnieuw verschenen als L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*. Band 1: *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, Stuttgart/Weimar 1996.)

christelijke theologie had zichzelf al te veel een taal eigen gemaakt, die nog slechts thuisgebracht kan worden in een kerkelijk instituut, met haar eschatologie en haar (tanende) macht, en zette zichzelf zo buiten spel – zoals ze dat nog steeds doet.⁸ In de moderne politieke filosofie ziet men echter wel, soms impliciet, soms expliciet, een terugkeer van de klassieke (platoonse) problematiek onder de vlag van de civiele religie.⁹

In de volgende paragrafen neem ik de lezer mee in een verhaal over het lot dat het begrip van politieke theologie heeft ondergaan. Uiteraard kan ik dat slechts in grote stappen doen, en moet ik voorbij zien aan het meer gedifferentieerde beeld dat een diepgaande studie kan bieden. In de eerste paragraaf (A) probeer ik na een korte uiteenzetting van Plato's invoering van het begrip 'theologie' een eerste probleemstelling uit te werken. Ik richt mij vervolgens op het feit dat de theologie zich aandient als stichtingsverhaal, wat ons noopt een onderscheid te maken tussen profane en sacrale taal (B). Dat roept de vraag op wat het betekent wanneer een samenleving steunt op een 'heilige tekst' (C). Deze gerichtheid op een tekstuele bron is echter niet de enig mogelijke vorm waarin het idee van de stichting maatschappelijk en politiek gestalte krijgt. De afwijzing van een openbaring (de kern van de moderne religiekritiek) maakt aan de politieke theologie slechts ogenschijnlijk een einde omdat men over het hoofd ziet dat het wellicht minder om waarheid dan om eerbied gaat. Deze wending vraagt om een ander begrip van 'sacrale taal', een begrip dat ik aan de hand van Spinoza probeer uit te werken (D). Ik eindig met een 'conclusie' die bovenal een probleemstelling wil zijn (E).

A

Stichtingsverhalen

Laat ik beginnen met een korte weergave van de context waarin het begrip theologie verschijnt. In Plato's *Politeia* wisselt Socrates met anderen van gedachten over de kwestie van de inrichting van een regiem dat rechtvaardigheid kan brengen in een samenleving. Het regiem bestaat uit de burgers die geoefend zijn in het gebruik van wapens en die de stad dienen te verdedigen – in de Nederlandse vertaling heten zij 'wachters'. Een deel daarvan zal een

8 Dit wordt met zoveel woorden verdedigd door John Milbank, wiens verdienste het is de theologie weer te hebben teruggevoerd naar de oorspronkelijke inzet, te weten een theorie te zijn van de stichting van een politieke gemeenschap, maar vervolgens deze gemeenschap beperkt tot die groep mensen die op weg zijn naar een *altera civitas*, waardoor deze theorie vooral *ecclesiology* wordt. Zie J. MIL-

BANK, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford 1990, 382.

9 Zie onder meer R. BEINER, *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge 2011, die overigens te weinig aandacht heeft voor de klassieke bronnen en de wijze waarop deze in het moderne denken hernomen worden.

bijzondere scholing krijgen in allerlei wijsgerige en wetenschappelijke vakken teneinde in staat te zijn leiding te geven. De overige wachters dienen echter ook een opvoeding te krijgen, vooral om ervoor te zorgen dat zij zich vereenzelvigen met de stad en haar burgers. Vechtersbazen kunnen zich immers tegen de eigen burgers keren wanneer er even geen andere vijand te bekennen is (re-bellie, herbeginnen van de oorlog). Ze moeten vriend en vijand kunnen onderscheiden. Zij moeten gedragsregels volgen die hen dienstbaar maken aan de stad en aan de rechtvaardige orde die deze stad behoort te zijn. Plato vooronderstelt dat de verhalen die mensen van kindsbeen af te horen krijgen, beslissend zijn voor hun latere optreden in de menselijke wereld. De gangbare verhalen over de goden, van *theologoi* als Homerus en Hesiodus, zijn echter niet geschikt om kinderen ten voorbeeld te stellen: de ruziënde goden geven het verkeerde voorbeeld. Daarom oppert Socrates het idee om *nieuwe soorten van theologie* te ontwerpen. Deze bepaling van een politieke theologie wil ik in dit artikel hernemen en doordenken: met welke ‘verhalen over de goden’ moeten wij de opvoeding van (jonge) mensen tot goede burgers vormgeven teneinde te zorgen voor een rechtvaardige samenleving? Of nog algemener: wat is het verhaal dat de stichting van een maatschappelijke en politieke orde schraagt?

Wat Plato als soorten theologie voorschrijft (de leer dat God alleen ‘het goede’ voortbrengt en eeuwig of onveranderlijk is), is voor mij hier niet zo zeer van belang. Het voldoet, vast te stellen dat het Plato gaat om de doordening van de grondslag van een samenleving met het oog op de vraag naar rechtvaardigheid – onder verwijzing naar een idee dat als zodanig het maatschappelijk leven te boven gaat. De aanname is dat de samenleving waarin Socrates optreedt al grote waarde hecht aan de eerbiediging van haar stichters: voorouders, grote wetgevers, en uiteraard de goden wier machinaties het lot van de wereld bepalen. Kortom, de wijsgerige vraag van Plato verschijnt ten tonele in een op traditie, religie en autoriteit berustende samenleving.¹⁰ De samenleving denkt zichzelf in theatrale termen, heeft vormen ontwikkeld om zich aan zichzelf voorstelbaar te maken. Dat is de kern van de politieke theologie. De filosofie voltrekt daarin een breuk tussen een natuurlijke en een mythische benadering van de godenwereld.¹¹ Plato meent de waarheid over de godenwereld te kunnen uitspreken. Hij dekt daarmee de wijsgerige vraag die hij geopend heeft – een kritische reflectie op de door een samenleving in geloof aangenomen ideeën over haar grondslag – weer toe met een alternatieve en ‘betere’ theologie.

10 L. STRAUSS, ‘The Mutual Influence of Theology and Philosophy’, *The Independent Journal of Philosophy* 3 (1979) 111-118; H. ARENDT, ‘What is Authority?’, in: H. ARENDT, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, London 1961.

11 Aristoteles spreekt overigens over *physiologoi* en *theologoi*: J. PALMER, ‘Aristotle on the Ancient Theologians’, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 33 (2000) 181-206.

Plato's reflectie markeert een fundamentele ambivalentie in de politieke theologie als wijsgerig probleem, waarin enerzijds de bestaande voorstellingen over de grondslag van de samenleving op losse schroeven worden gezet, en anderzijds gepoogd wordt een nieuwe grondslag te vinden. Intussen heeft de mens ingebroken in wat voorheen een rotsvaste sacrale wereld was. Omdat het om een reflectie gaat op de bestaande zelfbeschrijvingen, lijkt het mij toe dat het zien en tot spreken brengen van de goddelijke sfeer, theorie en theologie, een zekere openheid kennen door de erkenning dat dit zien en spreken mensenwerk zijn, en daarmee getekend door een verhouding van eindigheid en oneindigheid.¹²

Dat ten minste in een groot deel van de geschiedenis een samenleving een stichtingsverhaal (mythen over de oorsprong ervan) koestert en overlevert aan nieuwe generaties is min of meer een gegeven. Ook vandaag zal menigeen beamen dat er een gemeenschappelijk verhaal nodig is dat mensen bindt. Neemt het stichtingsverhaal een reflectieve vorm aan, dan krijgen 'de verhalen over de goden' een functionele betekenis.¹³ De reflectieve gedaante van de theologie maakt dat men niet langer op vanzelfsprekende wijze als 'acteur' deel uitmaakt van een 'heilig scenario' alsof dit de werkelijkheid was. Men begint de eigen rol en bovenal het verhaal zelf kritisch te doorlichten. Het reflectieve karakter van de theologie is deel van het probleem, aangezien het een begin van profanisering kan zijn, en daarmee van haar zelfopheffing. Maar laat ik niet vooruitlopen op wat later aan de orde komt.

Socrates spreekt over het stichten van een staat *in gedachten*. Dat dient nadruk te krijgen, gezien de verleiding te menen dat een staat maakbaar is. Socrates spreekt echter zijn twijfels uit over de vraag of zijn staatsontwerp wel te verwerkelijken is. Ik kom nog terug op dit punt. Twee andere verleidingen vragen echter ook onze aandacht. De eerste bestaat in de gevolgtrekking dat het volmaakte rijk *niet van deze wereld* is – wat de theologie ertoe zal brengen zich van de stichting van een politieke orde af te wenden en zich alleen eschatologisch op het komende rijk te richten. De andere bestaat in de gevolgtrekking dat het verhalen over de stichting van de staat aan werkelijkheidszin ontbreekt. Het profane verhaal volstaat: maatschappelijke en politieke ordeningen zijn slechts de *uitkomst* van allerlei processen, en kunnen of zullen door dezelfde of andere processen weer veranderen. De zinvolheid van politieke theologie staat of valt met de erkenning dat een samenleving een sacrale kern heeft die in woorden, instellingen of praktijken gerepresenteerd wordt. De sacrale kern verwijst naar datgene wat een bepaalde samenleving maakt tot wat ze voor haar leden is, alsof die samenleving vanuit

¹² Deze problematiek wordt vandaag uitgewerkt in een poging tot 'deconstructie van het christendom' door J.-L. Nancy, zie: *Re-treating Religion: Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy*, ed. A. Alexandrova et al., New

York 2012.

¹³ Zie voor een uitgebreid overzicht H.-T. HOMANN, *Das funktionale Argument: Konzepte und Kritik funktionslogischer Religionsbegründung*, Paderborn 1997.

een punt dat buiten die samenleving ligt gesticht is. De grens tussen ‘buiten’ en ‘binnen’, tussen ‘transcendent’ en ‘immanent’, verwijst naar datgene wat maatgevend is voor de samenleving, naar een beslissing die orde schept en daarmee naar een soeverein moment.¹⁴

De politieke theologie staat dus voor wat *constitutief* is of wordt geacht voor de vormgeving en ordening van een samenleving: haar inscenering en zingeving.¹⁵ De wijsgerige vraag die met de politieke theologie verbonden is, bevindt zich dan tussen twee vijandige polen. De ene pool is de *orthodoxie* van een samenleving die haar stichtingsverhaal voor onaantastbaar houdt en het niet toestaat deze in het geding te brengen. Deze pool verschijnt in de gedwongen zelfmoord van Socrates. De andere pool is het gebrek aan belangstelling voor welk stichtingsverhaal dan ook, en dus voor elke eerbied voor de samenleving als geheel, ingegeven door een gerichtheid op het eigen belang of door een persoonlijke of professionele ongevoeligheid voor de sacrale of religieuze dimensie van de samenleving. In tegenstelling tot de figuur van Socrates die de openbaarheid zocht, was de houding van de klassieke filosoof, zich met zijn natuurlijke theologie buiten de publieke sfeer te houden en daarmee een politieke theologie te verdedigen die louter van de staatslieden uitgaat – publieke cultus. Het christendom echter zal de theologie tot een publieke zaak maken, waardoor de sacrale kern van de samenleving vanuit een geestelijke macht kon worden verwoord en gevierd. Wat mij in het vervolg vooral zal interesseren, is wat er met deze politieke theologie gebeurt vanaf het moment dat het christendom in crisis raakt en zijn betekenis voor de zelfbeschrijving van een samenleving verliest.

De crisis van het christendom is ten nauwste verbonden met het verlaten van een institutionele en priesterlijke representatie van de sacrale kern van een samenleving. In plaats daarvan nemen de leken het over: de stichtingsverhalen zijn dan onderwerp geworden van een publiek debat tussen vrije mensen. Vooralsnog behoudt deze democratische ordening een politiek-theologische kern. De differentiatie van het spreken van mensen over zichzelf als samenleving, ik kom daar nog op terug, lijkt een einde te maken aan deze platoonse theologische problematiek. Het zwijgen der theologen is uiteraard geen werkelijk zwijgen, net zomin als de leden van de samenleving zijn opgehouden over de transcendente grond van de samenleving te

14 C. SCHMITT, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1985; zie voor een actualisering en toespitsing van Schmitts gedachten op de staatsrechtelijke problematiek in de Verenigde Staten van Amerika het zeer verhelderende boek: KAHN, *Political Theology*.

15 Dit is de manier waarop Claude Lefort het voortbestaan van het ‘theologisch-politieke’ vraagstuk verwoordt en daarmee losmaakt

van bijzondere religieuze overtuigingen en praktijken: C. LEFORT, ‘Permanence du théologico-politique?’, in: *Le temps de la réflexion*, éd. J.B. Pontalis, Paris 1981. Lefort herneemt Plato’s idee van ‘de stichting van een staat’ in een meer fenomenologische benadering, onder het belangrijke voorbehoud dat die stichting meer het karakter heeft van transcendentale voorwaarden van ons begrip van de samenleving waarin wij leven.

spreken. Toch kunnen we zeggen dat er iets radicaal veranderd is in de wijze waarop een samenleving over zichzelf spreekt en oordeelt. De kanttkening van Leo Strauss (zie de inleiding) kan ons wellicht op het spoor zetten dit te begrijpen. Grof samengevat zou men kunnen zeggen dat het lot van de theologie sterk bepaald is geweest door de toe-eigening ervan door het christendom, dat haar eerst van de politieke orde heeft losgemaakt (de mens die de geopenbaarde waarheid aanvaardt, is burger van een rijk dat niet van deze wereld is), om haar vervolgens tot een politieke theologie om te vormen die de kerk een overwicht gaf over de politieke orde. De moderne wereld maakt zich – door een ‘scheiding van staat en kerk’, of beter: een onderschikking van kerken aan een publieke orde die door de staat bepaald wordt – van dit overwicht los op een wijze die, zoals gezegd, de oude betekenis van de theologie dreigt te verliezen. Deze geschiedenis is allerm minst ondubbelzinnig, zoals we allemaal weten. Er zijn vele pogingen geweest de plaats van de kerkelijke politieke theologie door iets anders te bezetten: een sacralisering van de staat, een partij die heil of zuiverheid belooft enzovoort. Er zijn evenveel pogingen geweest aan de logica van deze fatale bezettingen van de grondslag van de samenleving te ontkomen. Het punt is dat deze geschiedenis getekend is door de christelijke wending die bestaat in de relatieve ontkoppeling van theologie en politieke orde. Is het mogelijk over deze wending heen te springen? Waarom zou er vandaag de dag niet opnieuw een wetenschap kunnen zijn die onder de naam *theologie* de vraag naar de transcendente grondslag van de samenleving, van het menselijk leven en van de wereld zou kunnen doordenken? Wil het werkelijk een wetenschap zijn, dan moet ze zich echter onafhankelijker opstellen van specifieke geloofsgemeenschappen en haar ‘ware herkomst’ hernemen onder hedendaagse omstandigheden. En wat vooral moet worden bedacht, is dat de politieke theologie van vandaag niet zozeer te maken heeft met ‘dichters’ en hun *theologia fabulosa*, als wel met ‘wetenschappers’ en ‘ingenieurs’ die de maatschappij in louter profane taal beschrijven waarin alles tot ‘feiten’ is teruggebracht.¹⁶

B

Het onderscheid tussen sacrale en profane taal

Wezenlijk voor de wijze waarop het probleem van de theologie hier gesteld is, lijkt de gedachte dat een samenleving haar innerlijke band alleen kan ont-

16 LEFORT, ‘Permanence du théologico-politique?’, ziet in het verzet tegen de volledige ‘objectivering’ van de maatschappij de verwantschap tussen filosofie en religie: ‘De filosoof bevindt zich in een andere situatie. Wanneer hij de genererende principes van een

maatschappij in politieke zin overdenkt, dan omvat dat denken meteen ook de religieuze fenomenen’. (Aldus de Nederlandse vertaling in: *Politiek voorbij de transcendentie: Over democratie en mystiek*, red. L. Sanders, Kapellen/Kampen 2005, 160.)

lenen aan een stichtend verhaal, dat min of meer gemeenschappelijk is aan alle leden van die samenleving. Dit verhaal vertelt wat de samenleving is (ook in de zin van: behoort te zijn) en welke plaats ieder daarin inneemt. Dat verhaal moet aan alle nieuwelingen opnieuw verteld worden, willen zij zich een beeld vormen van de wereld waarin zij zullen gaan leven. Laat ik alvorens op deze gedachte voort te borduren allereerst de ongeduldige lezer tevreden stellen die ernstige en terechte twijfels heeft bij de gedachtewereld van Plato en dus bij het prille begin van de theologie als wetenschap. Er is vaak gezegd dat Plato's voorstel ons nog verder van huis brengt dan de dichters doen die hij het zwijgen wil opleggen. Wie een samenleving wil opbouwen op één verhaal, vastgelegd door een (wijsgerige) alleenheerser, verstikt alle vrijheid. En aangezien er onvermijdelijk andere verhalen opduiken, gaat het inspanning kosten het eenheidstichtende verhaal overeind te houden. Vervolging van andersdenkenden en indoctrinatie van jongelingen en ouderen worden onvermijdelijk. Het is een onmogelijk project:

Als dus niemand afstand kan doen van zijn vrijheid om te oordelen en te denken wat hij wil, maar eenieder volgens het grootste recht van de natuur meester is van zijn gedachten, volgt daaruit dat in het staatsleven er nimmer naar gestreefd kan worden, tenzij met de rampzaligste gevolgen, dat de mensen uitsluitend spreken volgens het voorschrift van de hoogste overheden.¹⁷

Niettemin is het een hardnekkig project, wanneer we de geschiedenis van de mensheid tot nu toe bekijken. Talloze regimens hebben zich erop toegelegd het alleenrecht op duiding van de wereld te verwerven en te behouden, wat doorgaans met veel geweld en andere rampzalige gevolgen gepaard ging. En men kan gerust zeggen: ieder die macht wil uitoefenen, markten wil beheersen, of hoge kijkcijfers wil halen, zoekt naar mogelijkheden om de menselijke geest in een bepaald *frame* te krijgen – om maar een hedendaags modewoord te laten vallen. Weliswaar kan de denker hier de vraag stellen of dit het soort verhalen zijn die een rechtvaardige samenleving opleveren, toch blijft dit denken vasthouden aan de idee van een *maatgevend* verhaal. We spelen dus met vuur als het over *theologia* gaat, en er valt wat voor te zeggen de theologen helemaal tot zwijgen te manen als het over politiek, macht en maatschappelijke ordening gaat. De theologen zijn tot zwijgen gebracht op de plaatsen die zij hadden veroverd. Dit alles lijkt een afscheid van de politieke theologie te rechtvaardigen. De politieke geschiedenis is sedert het langzaam tot zwijgen brengen van de theologen in het publieke domein een gevecht rond de 'lege plaats' die daardoor ontstond. De strijd gaat tussen degenen die haar opnieuw willen bezetten (en tussen die troonpre-

¹⁷ B. DE SPINOZA, *Theologisch-politiek traktaat*. Uit het Latijn vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door F. Akkerman, Amsterdam 1997, 426.

tendenten onderling – de ‘ideologen’ en ‘mediamagnaten’) én degenen die haar op een of andere manier leeg willen laten. Die plaats kan leeg blijven door het spreken van de samenleving over de samenleving te privatiseren, te neutraliseren, te differentiëren, te objectiveren (in de zin van: ontdoen van elk maatgevend oordeel, louter beschrijvend) enzovoort. Dan is de prijs: het ‘laatste oordeel’ valt nooit. Of hoogstens als uiterste consequentie: wanneer de uitkomst van alle geïndividualiseerde beslissingen op de markten, die ‘onzichtbare hand’, daadwerkelijk vooruitgang of de ondergang van het geheel met zich meebrengt. Kortom, dat wat ons overkomt als uitkomst van alle beslissingen is het oordeel dat over het verleden geveld wordt, maar zelf weer open staat voor verschillende uitleg. De vraag is echter of dit voldoende grond is om ons voor eens en voor altijd van de vraag van de theologie te bevrijden.

De kern van deze ‘politieke theologie’ is dat men op politieke wijze over het goddelijke spreekt: over de stichting van een samenleving, over de beginselen van de ordening ervan. (Degenen met een christelijke achtergrond zullen grote moeite hebben om de stichting van maatschappelijke en politieke instituties ‘goddelijk’ te noemen, maar deze benoeming is wel de kern van de vraag.) Het begin ligt buiten de samenleving: het is haar gegeven, en het is niet eenvoudig voor haar beschikbaar. Plato staat het dichters weliswaar toe zelf hun vernuft en verbeelding te gebruiken om de goddelijke beginselen (het goede en het eeuwige) in verhalen om te zetten, maar de uitgangspunten liggen vast. Iedere samenleving kent wel zaken die niet in het geding gebracht kunnen worden en waarvan (nagenoeg al) de leden zich niet kunnen voorstellen dat ze veranderen. Deze schijn is nuttig – want zonder een vast kader is de variëteit niet mogelijk, zoals men zich moeilijk over een weg kan voortbewegen als die weg en de omgeving zelf in beweging zijn. De vraag is hoe een samenleving vorm en betekenis geeft aan dit kader, wat mede afhangt van wat dat kader is en welke steun deze reeds in de samenleving heeft. Gegeven de onvermijdelijkheid van een veelheid van verhalen (mensen vertellen nu eenmaal vanuit uiteenlopende gezichtspunten over hun leven en leefwereld), moet een stichtingsverhaal – als ze al wenselijk en mogelijk is – ruimte laten voor deze veelheid. Het stichtingsverhaal is totalitair wanneer het alle andere verhalen doordringt, zodat mensen alleen nog ondergronds hun eigen verhaal kunnen vertellen.

Op een schilderij van Marc Chagall uit 1931 steken uit een zwarte wolk twee handen: zij overhandigen de twee wetstafels aan Mozes.¹⁸ Tegen de grijs-groenige achtergrond (de berg die Mozes bestijgt om God te ontmoeten) en de grijs-paarse mantel van de bemiddelaar tussen JHWH en de mensen, steken de twee wetstafels als een lichtend wit venster scherp af. Chagall heeft de vlakken blank gelaten: er is geen tekst te lezen. Er is blijkbaar alleen

¹⁸ ‘Mozes ontvangt de wetstafels’, Musée du Message Biblique, Nizza.

tussen de goddelijke en de menselijke wereld een lege ruimte beschikbaar waarin tekst kan oplichten: een heilig boek. In de voorstelling van de kunste- naar lijkt God de mens door middel van een bemiddelaar te machtigen een gemeenschap te stichten op grond van een tekst waarvan de herkomst raad- selachtig blijft: is deze tekst Gods eigen woord, door God bezielde of alleen door een mens opgeschreven met een beroep op een goddelijke machtiging? Dit beeld geeft goed weer wat op het spel staat: de vorm van de stichting, maar niet de inhoud ervan. Blijkbaar krijgt hier een mens het recht om zich- zelf wetten op te leggen en beginselen vast te stellen waarop een samenle- ving rust. God bemoeit zich er niet meer mee, maar blijft er borg voor staan dat een samenleving deze taak volbrengt – monarchistisch of democratisch, ook dat hoort tot de wet die mensen zichzelf geven.

De religieuze praktijken, de liturgische teksten, de heilige plaatsen, de staatscultus, maar ook de reflectie op dit alles in een theologie markeren alle, zij het op verschillende wijze, een *onderscheid* in de menselijke samenle- ving of de wereld als geheel, tussen wat naar die samenleving of wereld zelf verwijst (het profane) en wat naar 'het andere' van samenleving of wereld verwijst (het sacrale). Het beeld van Chagall is daarvan zagezegd de oerge- stalte die tegelijk het transcenderende moment openlaat. Het onderscheid is aanleiding tot een niet aflatende strijd over de vraag of en zo ja in welke mate het transcendente aanwezig kan zijn in de samenleving en de wereld. Zelfs als aanwezig gestelde *grond* kan het transcendente op onderscheiden manieren worden opgevat: het goddelijke biedt de grondslag en rechtvaar- diging van de maatschappelijke en politieke orde, van het heersende regiem, of het goddelijke is de sfeer die de maatschappelijke en politieke orde te bo- ven gaat als het hogere, dat meer waard is om voor te leven dan het wereldse leven in de stad. Het monotheïsme als godsdienst van de exodus, de bevrij- ding uit de kluisters van een politieke theologie, in de richting van een 'on- bemiddelde' toewending naar het goddelijke, heeft het laatste benadrukt en daarom de theologie willen losmaken uit haar politieke omgeving. De onvermijdelijke wisselwerking tussen godsdienst, samenleving en politie- ke machten heeft het onderscheid in de praktijk vaak vertroebeld, zo niet opgeheven. Het onderscheid is voor onze vraagstelling wezenlijk omdat het gaat om twee gedaanten van een maatgevende orde, die geheel verschillend kunnen uitwerken. Het maakt verschil of de samenleving een uitwerking en verwerkelijking is van een daaraan ten grondslag liggende idee die niet door mensen ter discussie kan worden gesteld, een idee die het daarom gedwon- gen is te eerbiedigen, of dat de maat onafhankelijk van de stichting van een samenleving is, waardoor ze wel als verwijzing optreedt, maar toch altijd ter discussie staat en niet onvermijdelijk alleen het heersende regiem onder- steunt. Men kan Plato lezen als een voorbeeld van de eerste soort, maar ook als het begin van de tweede soort.

Taal kan gezien worden als een van de constituerende factoren van het samenleven, waardoor ook veel volken zich hebben voorzien van een heilig boek als grondslag.¹⁹ Inmiddels overheerst een verscheidenheid aan profane talen en leiden sacrale talen – althans buiten beschermde ruimtes als kerken, ateliers, universiteiten en andere plaatsen van geestelijke toewijding – een verschrompeld bestaan. Ik schreef het eerder: de ene taal gaat over de stichting, de andere beschrijft processen met een uitkomst. Eigenlijk overheerst de gedachte van Ludwig Wittgenstein dat over het transcendente niet gesproken kan worden, en dat onze taal alleen betrekkingen tussen dingen onder woorden kan brengen.²⁰ Wittgensteins zwijgen over zaken waarover we niet kunnen spreken, is de symbolische voltooiing van het even symbolische zwijgverbod dat in de zestiende eeuw werd afgekondigd voor theologen. De zelfbeschrijvingen van de samenleving gebruiken overwegend profane talen en neigen zelfs naar het monddood maken van elke sacrale taal – vooral omdat en voor zover deze een bijzondere geloofsgemeenschap tot heiligdom verklaart. De vrees voor absolute machtsaanspraken van religieuze groepen voedt de oproep tot het uitsluiten van uitingen van sacrale taal uit ‘het publieke domein’. Een andere, minstens zo belangrijke vraag lijkt mij of wij kunnen leven met de heerschappij van de profane talen in de zelfbeschrijving van de samenleving. Aangezien de profane talen alleen maar beschrijven wat het geval is, betekent de heerschappij van deze taal het onaantastbare gezag van het al maar veranderende bestaande – een gezag overigens dat in de profane taal zelf niet meer uitgedrukt kan worden. De profane taal is slechts mogelijk vanuit een gezichtspunt waarin de wereld niets anders is dan wat aangetroffen wordt door een waarnemer die vervolgens op grond van eigen verlangen de geobjectiveerde wereld stuurt en gebruikt. De positieve wetenschapper, de ondernemer, de ingenieur en de gebruiker nemen genoeg met beschrijvingen, gebruiksaanwijzingen en persoonlijke verhalen. Daartegenover staan mensen die betrokken zijn op de samenleving en de wereld als

19 Het belang daarvan werd enkele jaren terug onderstreept door de Iraanse schrijver Kader Abdolah die voor Nederland een vertaling maakte van de Koran en een begeleidend boek schreef over Mohammed, waarin te lezen is: ‘Wij die in de woestijnen woonden, waren achtergebleven bij beschaafde volkeren die één God en één Boek hadden. Daarom wilde Mohammad die afgoden opruimen en de Kaabé aan één God geven. Een God die de zevende verdieping van de hemel bewoonde. De God van Mohammad die Allah heette, wat

betekent: Hij is één.’ (KADER ABDOLAH, *De boodschapper: Een vertelling*, Breda 2008, 20.)

20 Zie ‘Over ethiek’, L. WITTGENSTEIN, *Colleges over ethiek, esthetica, psychologie en religieus geloof* (Boom Klassiek, 22), Meppel/Amsterdam 1979, 37-50. De latere Wittgenstein verruimt zijn begrip van taal aanzienlijk (men zou durven beweren: met de mogelijkheid van religieus taalgebruik), maar de vroege Wittgenstein heeft aanmerkelijk meer invloed gehad onder wetenschappelijk verlichte mensen.

geheel: staatsburgers, kosmopolieten, vrijwilligers en andere niet economisch maar *ecologisch* denkende mensen.

Ik kan hier over deze fundamentele, verschillende houdingen van mensen tegenover de hen omringende wereld niet verder uitweiden en hoop dat de lezer voldoende heeft aan deze korte kenschets. De politiek-theologisch interessante vraag is of we hier te maken hebben met een verschil tussen een on- of antireligieuze en een religieuze mens. Het 'realisme' van de eerste soort mens, die overlevingskansen inschat in een meer of minder berekenbare wereld, lijkt van God los. Maar wellicht is hun stilzwijgen misleidend en vooronderstelt hun levensinstelling een diep verankerd geloof in een 'voorzienigheid' die verborgen zit in de economische en biologische strijd om het bestaan.²¹ Wellicht is het zo dat in de profane talen, en vooral in de alles-overheersende taal van de markt en de economische groei, mythische elementen zitten die het zwijgen van de theologie compenseren, of die zelfs als 'secularisering van theologische begrippen' kunnen worden geduid. Economische groei is heilig, en alle partijen scharen zich rond dit onaantastbare hoogste doel, hoezeer ze ook van mening verschillen over voortbrenging en verdeling van die rijkdom. De economen lijken de nieuwe *theologi*, maar zij vertellen ons alleen hoe wij ons op de markt hebben te gedragen om te krijgen wat we willen. Ze bieden ons niet het verhaal over de stichting van deze wereld, of verwijzen ons slechts naar andere profane talen die ons duidelijk moeten maken dat het niet anders kan. Het is hier uiteraard niet de plaats voor een ontleding en kritiek van het overheersende neoliberale discours met zijn materialistisch-hedonistische, beheerstechnische en soms ook racistische onderafdelingen. Wat profaan is, moet profaan blijven. De inzet van de politieke theologie moet niet zijn wat profaan is te sacraliseren, maar de ruimte te beschermen waar wat heilig is en werkelijk onze eerbied verdient, kan voortbestaan. Dan moet het gaan om de vraag naar de levenswijze en de ordening van de samenleving waarin die rijkdom een plaats en betekenis heeft. Tegenover de verborgen politieke theologie van het heersende denken moet wellicht een andere politieke theologie geplaatst worden die wel een maatschappelijke vorm aanneemt. Wij zijn nog niet verlost van de oude strijd tussen een 'zichtbare' en 'onzichtbare' kerk.

De voorafgaande overwegingen samenvattend: er zijn redenen om wat een samenleving mogelijk maakt niet in een stichtingsverhaal vast te leggen, terwijl bovendien de samenleving in de wijze waarop zij zichzelf beschrijft weinig ruimte meer laat voor sacrale taal. Niettemin zijn er ook redenen om een meer uitgesproken politieke theologie te overwegen, ook als het gaat om het

21 Vanaf Max Weber hebben, zoals bekend, veel sociologen en cultuurfilosofen op de religieuze achtergrond van het verwereldlijkte wereldbeeld gewezen. Ik beperk mij hier

tot een verwijzing naar één schitterende analyse: J. VOGL, *Das Gespenst des Kapitals*, Zürich 2010.

zichtbaar maken van verborgen theologische veronderstellingen van de profane taal. Maar wat is dan de 'sacrale taal' die we tegen of naast de 'profane talen' met misschien een verborgen politieke theologie plaatsen? In ieder geval verschijnt ze in het spreken in naam van of met verwijzing naar een hogere sfeer, dat wat niet alleen een vergankelijke wereldlijke zaak is, maar een verheven zin geeft aan het leven van de mens op aarde. De profane kant daarvan is een zelfscenering van een samenleving in de vorm van instituties en rituelen met alle daarmee verbonden teksten; de vraag is wat deze zelfscenering tot uitdrukking van de sacrale kern van een samenleving maakt.

Sacrale taal is verbonden met het bestaan van een 'heilige tekst' of een geheel van bronnen dat als zodanig dienst doet. Een samenleving met een 'sacrale taal', of anders gezegd met een daadwerkelijke waardering voor stichtingsverhalen, een samenleving die meer wil zijn dan een geld verdienende natie, kan – in de woorden van Moshe Halbertal – een 'text-centered community' genoemd worden, in analogie met de beschrijving van het Jodendom als volk van het boek.²² De betekenis van een heilige tekst voor een gemeenschap kan volgens deze auteur op drie vlakken vastgesteld worden. Ten eerste kan het boek wetten en voorschriften bevatten die de levenswijze van mensen vastleggen. De heilige tekst staat dan gelijk aan een wetboek en men kan omgekeerd zeggen dat wetboeken de afgeleiden of opvolgers zijn van de heilige tekst. Er zijn landen in de wereld waar de religieuze heilige tekst en de wetgeving nog sterk met elkaar samenhangen. De grondwet kan daar de betekenis van een 'civiele religie' krijgen. Maar belangrijker is omgekeerd dat de wet, niet zozeer als inhoudelijke bepaling, maar meer als teken van een 'heilige', en dat wil zeggen eerbiedwaardige orde geldt. Ten tweede kan het boek vanwege zijn literaire kwaliteiten van invloed zijn op het spreken en schrijven, luisteren en lezen van mensen. De maatgevende teksten zijn geschreven door schrijvers die de taal werkelijk beheersen en haar vermogen betekenis op te nemen, vergroten. De *theologoi* geven de zelfsceneringen hun poëtische kracht (het woord waar het volk naar dorst²³). De heilige teksten doordringen vervolgens de alledaagse taal, maar in ieder geval de taal van de gevestigde orde. Deze heilige teksten dringen de samenleving binnen door herhaling en daarmee door verinnerlijking. Ten derde kan het heilige geschrift een voorbeeld en maatstaf zijn voor wat schoonheid is. Kortom, de heilige tekst kan maatgevend, vormend en voorbeeldig zijn. Een 'text-centered community' kan in een verscheidenheid van vormen bestaan, afhankelijk van de teksten die dienen als 'heilig boek' (de *canon*), de wijze

22 M. HALBERTAL, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge MA/London 1997.

23 F.M. DOSTOJEVSKI, *De broers Karamazov. Verzamelde Werken*, 9, Amsterdam 2005, 358: 'Slechts het volk en de komende geestelijke

kracht deszelve kan onze atheïsten bekeren die zijn losgescheurd van hun geboortegrond. En hoe ongeëvenaard is het woord van Christus! Zonder Gods woord gaat het volk te gronde, want de ziel van het volk dorst naar het woord en naar elk prachtig inzicht'.

waarop de betekenis ervan wordt vastgesteld (van autoritaire tot vrije uitleg), en het gezag dat eraan wordt toegekend. Zolang een gemeenschap ten minste verwijst naar één tekst of verzameling teksten die, hoe verder ook samengesteld, worden uitgelegd en gezaghebbend zijn, kunnen we spreken van een gemeenschap die op een tekst is gegrondvest, een gemeenschap die draait om een heilige tekst.

Een ruimere uitleg van 'een samenleving van het boek' zou kunnen zijn dat in die samenleving een erkenning bestaat van de *verhevenheid* van geestelijke beroepen (wetsuitleggers, schriftgeleerden, kunstenaars, literatoren, redenaars enzovoort) boven beroepen die het (geordende en doelgerichte) leven en overleven betreffen. (Ik kom hierop aan het slot terug.) Bij dit alles moeten daarom twee zaken bedacht worden. Ten eerste vooronderstelt de eerbiedwaardigheid of heiligheid van een *canon* dat ze verwijst naar een buiten de profane wereld staande orde, die tegelijk aanwezig wordt gesteld in de samenleving. Dat wijst op de noodzaak van 'cultivering' van de wijze waarop instituties in een samenleving zich presenteren (plechtigheid, vormvastheid, decorum enzovoort). Ten tweede veronderstelt dit alles de geloofwaardigheid van het gehele 'theater'. Eenvoudig gezegd: dit alles moet de samenleving goed doen (gemeenschappelijk welzijn) en de voltrekkers van de cultus moeten hun rol met ernst en verantwoordelijkheid weten te spelen. Dit alles bestaat slechts als de orde 'boven alle kritiek is verheven'.²⁴ De weg die Rappaport, die ik in dit opzicht een waarachtige theoloog zou noemen, ons wijst, is een geheel van praktijken en teksten te denken die symbool staan voor de wijze waarop een samenleving haar eigen mogelijkheden-voorwaarden representeert in een eerbiedwaardige vorm.

D

Eerbied (pietas) als bindende factor

De verwijzing naar een gemeenschap die haar binding ontleent aan een heilig boek of een verzameling sacrale teksten dient slechts als mogelijke richtingaanwijzing voor ons denken over de kwestie zelf. Het blijkt niet eenvoudig in een 'vrije' samenleving om iets dergelijks voor elkaar te krijgen. (Zie het lot van de historische canon in Nederland.) Er zijn echter andere vormen denkbaar. Het gaat mij er meer om de vraag tot leidraad te nemen, dan te pleiten voor één bepaalde vorm. De sacrale aspecten van een samenleving kunnen ook in monumenten, standbeelden of rituelen gestalte krij-

²⁴ Zie de schitterende Durkheimse studie van R. RAPPAPORT, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1990, in het bijzonder hoofdstuk 13. En ook mijn mede daarop geïnspireerde studies in M. TERPSTRA, *Democratie als cultus: Over politiek en religie*, Amsterdam 2011.

gen, en dus meer de vorm aannemen van een orthopraxie.²⁵ Ook bij de her-neming van de platoonse theologie zal ik, wellicht tegen de oude meester in, meer naar een orthopraktische invulling neigen. De stichtende taal waarin de samenleving zichzelf beschrijft, dient bovenal eerbied voor de transcendente grondslag uit te drukken. Dat is meer in lijn met de wijze waarop Thomas Hobbes te midden van de crisis van de godsdiensttwisten de theologie herneemt: als een spreken dat veeleer de eerbied voor God, dan ware kennis over God uitspreekt. De poging een waarachtige beschrijving van God te geven – dat waar men naar verwijst als men ‘God’ zegt – leidt slechts tot woordentwist, en mogelijk tot burgeroorlog zodra deze God volgzaamheid, trouw en weerbaarheid eist. Wij kunnen God niet kennen, maar alleen eerbiedigen.²⁶ Dus als we zeggen dat God almachtig is, is dit geen kennis van of waarheid over God, maar een getuigenis van het ontzag dat God opwekt. Een belangrijke reden dat theologen het zwijgen is opgelegd (terecht of niet, maar in ieder geval niet zonder grond), is de ook platoonse, maar bovenal augustijnse wending naar de waarheidsaanspraak van de sacrale taal. Liturgische taal wordt zogezegd de verwoording van een wereldbeeld – en kan daarom de profane taal waarin mensen proberen zichzelf op zakelijke wijze in de wereld te situeren, doordringen. Die profane taal heeft dan enig recht terug te vechten. Het gevecht tegen de theologie dat bekend staat als secularisering, ontmythologisering, onttovering richt zich bovenal tegen een machtige godsdienst die optreedt in de gedaante van een orthodoxie, dat wil zeggen van een onderscheid tussen ‘ortho’ en ‘hetero’ als het gaat om de wijze waarop mensen zichzelf en hun wereld beschrijven. De wetenschap – althans voor zover ze zich als wereldbeeld aandient – heeft zich helaas vaak in het verlengde hiervan ontwikkeld. Tot op de dag van vandaag houdt men de tegenstelling tussen godsdienst of theologie als duisternis, versus wetenschap als verlichting, in leven. Deze mythische constellatie is een voortzetting van het tragische inzetten van het onderscheid tussen orthodoxie en heterodoxie als het gaat om de maatschappelijke en politieke verwijzingen naar een transcendente grondslag.²⁷

25 Zie M. TERPSTRA, ‘Kritiek van de monotheïstische waarheidsaanspraak: Naar een “reflectieve ritualiteit”’, *Tijdschrift voor filosofie* 73 (2011) 75-107; ID., ‘Another Reference: Rome: A Comment on Nancy’s Deconstruction of Christianity and His Thesis on the Impossibility of Civil Religion’, *Bijdragen: International Journal in Philosophy and Theology* 69 (2008) 264-284.

26 Zie mijn bijdrage ‘A Political Theology of an Absent God’, in: *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics*, ed. W. Stoker/W.L. van der Merwe, Amsterdam/New York 2012, 361-377.

27 We moeten nadenken over de vraag waarom

Hobbes en Spinoza door de theologen van hun tijd van atheïsme werden beschuldigd en waarom vandaag talloze ‘verlichte’ interpreten met dit *orthodoxe* oordeel instemmen, zij het door er een geuzennaam van te maken (‘ze hadden gelijk, die hardvochtige en intolerante gelovigen van die tijd’), en over de vraag waarom Hobbes en Spinoza zichzelf niet als verwerpers van godsdienst zagen, ondanks dat velen dat niet van ze willen aannemen, maar als critici van godsdiensten die ketters kennen. In mijn ogen ontwerpen Hobbes en Spinoza nieuwe soorten van theologie – een herhaling dus van de platoonse inbreuk op de heersende mythologie.

Wat men hier miskent, is dat godsdienst en het daarmee verbonden spreken over het goddelijke allereerst over eerbied gaat, niet over waarheid – al of niet geopenbaard. *Religio* gaat over *pietas*, niet over *veritas*. De waarheid is profaan, niet sacraal. En de vraag van de theologie is dan ook niet wat de ware grondslag van de samenleving is, maar wat in die samenleving de eerbied van haar leden waard is – en waarom dit zo is. Het gaat er dus veeleer om dat het stellen en proberen te beantwoorden van die vraag geëerbiedigd wordt, dan dat een bepaald antwoord als orthodoxie wordt opgelegd. Dat betekent dat men deze hele kwestie juist niet tot privézaak moet terugbrengen. Met het stellen en dus ernstig nemen van de vraag verheft een mens zich tot burger. Wellicht is dat een mogelijke uitleg van Rousseau's bepaling van de *religion civile*, bestaande uit een overigens minimale godsleer die bovenal de burgers aanspreekt op hun toewijding aan de publieke zaak.²⁸

Het zwijgen van de theologen bestaat vooral in een aanvankelijk onderhuids en allengs steeds meer zichtbaar wordende profanisering van de maatschappelijke en politieke orde, die het steeds moeilijker maakt de sacrale kern van de samenleving op publiek vlak te verwoorden en gestalte te geven. Dat sluit niet uit dat nog steeds vele mensen roepen om fatsoen, waarden en normen, burgerschap, integriteit enzovoort, en ook dat er in de maatschappij nog steeds eerbiedwaardige instellingen en ceremonies bestaan. Het betekent bovenal dat dit alles steeds moeilijker inzichtelijk is als sacrale aspecten van een samenleving. Zoals ooit de hostie niet langer als 'het lichaam van Christus' werd gezien, maar als een stukje ouwel dat niets goddelijks in zich droeg, zo wordt *alles* teruggebracht tot zijn materiële en effectieve bestanddelen. Dat is het probleem dat Plato al aan de orde stelde toen hij de vulgariteit van de godenverhalen verwierp en een nieuw godenverhaal eiste.

Terwijl ik dit alles schrijf, ben ik mij bewust van de mogelijkheid dat wat men onttovering noemt, tot het uiterste punt kan geraken. De profanisering van de taal waarin wij over onszelf spreken en oordelen, hoezeer tot vandaag mythische elementen aanwezig blijven in de gangbare profane talen (het marktdenken, de evolutietheorie enzovoort), maakt stap voor stap een sacrale taal (dat wil zeggen het hele register van teksten, woorden, gebaren, rituelen, monumenten enzovoort) ongeloofwaardig. Sacrale taal vooronderstelt een bepaalde rangorde, een onderscheid tussen een hogere en een lagere wereld. Het geloof in waarden, in idealen, in zaligheid, in gerechtig-

²⁸ Zie vooral het slot van hoofdstuk 8 van Boek IV van J.-J. ROUSSEAU, *Het maatschappelijk verdrag of Beginselen der staatsinrichting* (vert. S. van den Braak/G. van Roermund), Amsterdam 2005. Marcel Gauchet beschrijft Rousseau's begrip van democratie terecht als een politieke theologie, juist omdat van de burger een toewijding aan de publieke zaak

wordt gevraagd. Zie: M. GAUCHET, *Religie in de democratie: Het traject van de laïciteit* (vert. J. Beerten), Amsterdam 2006, 51-78 (blz. 75: 'de theologisch-politieke formule van de democratie'). Gauchets historische analyse laat dan zien dat deze formule aan kracht heeft ingeboet.

heid enzovoort, berust op de veronderstelling dat mensen, hun handelen, de dingen in de wereld, in verval kunnen raken of verheven kunnen worden tot meer voorname zaken. Eerbied, ontzag, bewondering, toewijding, dienstbaarheid enzovoort, dat alles behoort tot een ervaringswereld die getekend is door een verwijzing naar een transcendente of van elders komende instantie die het ons mogelijk maakt over onszelf te oordelen of in waarderende zin te spreken. Deze strijd tussen het verval tot de wereld en het openstaan voor de geestelijke sfeer, zonde en heiligheid, *psyche* en *pneuma*, is al oud – haar einde is wellicht in zicht.²⁹ Het is eenieder bekend dat alles wat ‘heilig’ is, teruggebracht kan worden tot de constructies van ons genetisch geprogrammeerde brein en tot evolutionaire voordelen in de strijd om het bestaan.³⁰

De inzet van dit artikel is, erop te wijzen dat deze profanisering niet een zaak is die alleen ‘de godsdienst’ als onderscheiden maatschappelijk domein en dus alleen ‘gelovigen’ aangaat. Het zwijgen der theologen is een algemeen maatschappelijke kwestie. Het verweer tegen het profaniserende reductionisme komt grotendeels voort uit het andere kamp, de mensen die nog vasthouden aan ‘oude illusies’. Het verdwijnen van de bezieling uit de politiek is een treffend voorbeeld. De nuchtere politieke wetenschapper zal stellen: wat is er mis met ontzielde politiek?³¹ Het platoonse antwoord luidt: stel een nieuwe theologie op en geef de dichters de opdracht daarvan geloofwaardige verhalen te smeden, waarmee mensen opnieuw beziel kunnen worden en tot goed burgerschap gebracht – het klinkt mooi in dit verband, maar tegelijk armzalig. De profanisering van de taal waarmee wij onszelf en de wereld beschrijven, zorgt ervoor dat alles wat ‘niet van deze wereld’ is alleen nog met schroom en terughoudendheid kan worden gekoesterd, uiteindelijk alleen als ‘persoonlijk ideaal’, en hoogstens als een zaak die een groep

29 Het menselijk leven op aarde lijkt in een noodlottige ontwikkeling terecht te zijn gekomen; de geslaagde pogingen de welvaart van grote groepen mensen te verhogen, worden wereldwijd overgenomen, de mensheid komt terecht in een fatale wisselwerking van overbevolking en uitputting van de aarde als bron van menselijk leven. We leven allemaal, of we dat nu willen toegeven of niet, met het besef dat er een moment komt dat het om overleven zal gaan, mogelijk ten koste van talloze mensen en andere levende wezens. Dat is de profane waarheid of de waarheid van de profanisering: een uiteindelijk meedogenloze strijd om het bestaan, waarop we ons al lang aan het voorbereiden zijn.

30 P. KONDYLIS, *Macht und Entscheidung: Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*, Stuttgart 1984.

31 In een bespreking van mijn boek *Democra-*

tie als cultus schrijft Hans Vollaard: ‘De vraag is echter wat er mis is met de ontzieling, de onttovering van de politiek; wat is er verkeerd aan een politieke gemeenschap die slechts bestaat uit het rationeel dan wel mechanisch uitwisselen van woorden en goederen?’ (Zie de ‘Leestafel’ op de website van het Nexus Instituut.) Het zal uit mijn vertoog duidelijk zijn wat er mogelijk ‘verkeerd’ hieraan is: hoe kan men een dergelijke uitwisseling een politieke gemeenschap noemen? Het is niet meer dan een ‘spontane orde’, waarvan ook Hayek miskent dat zelfs deze orde nog gedragen wordt door bijvoorbeeld eerbied voor de eigendom van een ander – waar naar mijn idee nu juist niets ‘rationeels’ of ‘mechanisch’ aan is. Iets anders is de vraag of eigendom werkelijk eerbiedwaardig is of veeleer een vorm van afgoderij.

mensen in een meer of minder hechte gemeenschap samenbindt. De profane talen leiden daarom weliswaar tot een interpretatiemonopolie, een heersende manier van denken, maar juist niet tot vormen van eerbied. Deze overheersing van de profane over de sacrale talen leidt tot de alomtegenwoordige sfeer van bespottend en verachtend, niet alleen van godsdienstige leefwijzen, maar ook van alles wat tot de publieke zaak behoort.

De strijd die hier woedt en waarin de sacrale dimensie van de samenleving aan de verliezende hand is, kan symbolisch vorm krijgen in een debat over godslastering. Dat debat zou niet moeten gaan over de welbekende vloeken, waarin de naam van God belasterd wordt, of over het kwetsen van bepaalde bevolkingsgroepen – die daar maar tegen moeten kunnen in een land waar vrijheid van meningsuiting bestaat. Het wetsartikel waarin godslastering strafbaar wordt gesteld, is ongetwijfeld door een confessioneel gekleurde regering uitgevaardigd, maar wellicht moeten we vandaag het verbod minder particularistisch verdedigen. Het zou ook een verbod kunnen zijn op de sacraliserende taal – en ook niet zozeer een verbod dat door rechterlijke uitspraken gestalte krijgt. Eigenlijk zou het een grondwetsartikel moeten zijn: in Nederland wordt ‘de naam van God’ (die wat mij betreft staat voor alles wat eerbiedwaardig is) met gepast ontzag uitgesproken. De vraag die dan rijst, is hoe we de veelheid van heiligdommen in een pluralistische samenleving kunnen verenigen met een algemene eerbied voor die heiligdommen. Dit probleem is te ingewikkeld om in dit bescheiden artikel te bespreken.

Voordat ik tot een conclusie kom, lijkt het mij goed, aanhakend bij de laatste suggestie, aan een denker te herinneren die met zijn religiekritiek op de grens staat tussen de gemeenschappen van het boek en de moderne wereld: Benedictus de Spinoza. Zijn radicale metafysische stelling dat God en Natuur namen zijn voor hetzelfde doet vermoeden dat er in zijn denken geen plaats meer is voor een ‘sacrale taal’. Maar wellicht verwoordt Spinoza juist een nieuwe ‘natuurlijke theologie’ die verenigbaar is met de onvermijdelijke overwinning van de profane taal (allereerst die van de natuurwetenschap). In zijn ogen ziet ‘de rede’ in dat een samenleving niet zonder religieuze dimensie kan, wil de burger ontzag en eerbied kennen voor de maatschappelijke en politieke orde. Met een variant van de ondertitel van Spinoza’s *Theologisch-politiek traktaat* zou men kunnen stellen: vrede en vrijheid van denken zijn goed verenigbaar met eerbied of godsdienst (*pietas*), ja, kunnen niet zonder eerbied bestaan.³² Het is een hopeloos ouderwets voorstel, ‘niet van

³² De ondertitel luidt volledig (in de vertaling van Fokke Akkerman, zie de uitgave genoemd in noot 17): ‘waarin wordt aangetoond dat men de vrijheid van filosoferen (*libertas philosophandi*) niet alleen kan toestaan met behoud van de vroomheid (*pietas*) en van de vrede in de staat (*rei publicae pax*), maar dat men haar niet kan opheffen zonder tevens de vrede in

de staat en zelfs de vroomheid op te heffen’. De vertaler ziet over het hoofd dat voor Spinoza *pietas* en *religio* nagenoeg synoniem zijn en uitdrukkelijk verwijzen naar de aan God gerichte eredienst en niet zozeer de denkbeelden van mensen, en ook minder de psychologiserende kant van de eerbied.

deze tijd' zoals de vooruitgangsgelovigen zullen uitroepen (dat wil zeggen niet zoals de god Tijd het voorzien heeft), maar het is meer de geest dan de letter en de strenge handhaving die mij hier interesseert. De kern is dat we over dit probleem publiekelijk blijven nadenken. Er moet een publieke discussie blijven over wat ons heilig is. De vrijheid van denken hoeft niet langer gewaarborgd te worden, of dit is in ieder geval niet onze eerste zorg. Vandaag de dag is het de *pietas* die in de gevarenzone zit, niet alleen omdat er vaak weinig respect bestaat voor de toch al onder druk staande godsdienstige stromingen, maar de vrijheid van meningsuiting staat voor sommigen gelijk aan gebrek aan respect. Alles wijst erop dat een vanzelfsprekende *grens* niet langer publiek zichtbaar is.

Hoezeer ook Spinoza's verhandeling ageert tegen een verdrukking van het vrije denken in naam van de openbare orde of van de met de godsdienst verbonden eerbied, is zijn inzet niet een verwaarlozing van de laatste twee in naam van de vrijheid. De kunst van het samenleven bestaat uit het vinden van een evenwicht tussen de drie elementen. Daarom is het ook – naast een pleidooi voor de vrijheid van denken – een *theologisch* en *politiek* traktaat. De eerste voorwaarde is dat mensen vrede moeten hebben met de toestand waarin zij leven omdat zij onderkennen en in hun handelen erkennen dat de inrichting van de staat het publieke belang dient. Die voorwaarde geeft dus, in hedendaagse termen uitgedrukt, aan dat een politiek bestel legitiem en stabiel moet zijn. De tweede voorwaarde is dat mensen in hun denkbeelden, levenswandel en praktische houding moeten erkennen dat zij slechts een deel zijn van een groter geheel, waarvan hun bestaan afhankelijk is, en dat zij daarom moeten liefhebben, waarderen en eerbiedigen. Hoe zij daaraan uitdrukking geven is voor Spinoza bijzaak, maar dat hangt mede van de derde voorwaarde af. De derde voorwaarde – en daar vinden we uiteraard de 'vernieuwing' die Spinoza bepleit – bestaat in de erkenning van 'de menselijke natuur', het leren omgaan met mensen zoals ze werkelijk zijn. Er moet ruimte zijn voor wat mensen *eigen* is, wat hun eigen levensvervulling uitmaakt. De ervaringswereld van ieder mens is anders, omdat ieder mens op een andere plaats in de wereld opgroeit en leeft. Deze pluraliteit van levens moet een plaats krijgen in het geheel van de politieke gemeenschap. Maar niet ten koste van de andere twee voorwaarden.

Dat Spinoza hier 'sacrale taal' bezigt, wordt duidelijk wanneer men daar de 'naturalistische' taal van zijn metafysica tegenoverstelt. Die laatste taal heeft hem al tijdens zijn leven, maar aanhoudend tot in de negentiende eeuw, tot symbool van *atheïsme* gemaakt. Deze taal beziet alles wat gebeurt in de wereld – van de ordening van een vredige welvaart tot de verschrikkingen van de oorlog – als verschijningsvormen van een dynamisch krachtenveld (*potentia*). Deze taal is echter, wie Spinoza nauwkeuriger leest, niet een taal die het samenleven tussen mensen mogelijk maakt. (Net zo min als de idee dat alles wat bestaat de toevallige uitkomst is van de botsing tussen atomen ons iets leert over de stichting van een rechtvaardige sa-

menleving.³³) Om tot samenleven te komen, moeten we *doen alsof* (of voor de meeste mensen: niet beter weten dan dat) het krachtenveld bestendige vormen, dat wil zeggen maatschappelijke instellingen kent die slechts duurzaam voor vrede en welvaart zorgen wanneer ze gezag hebben (*potestas*).³⁴ Er bestaat een neiging Spinoza te zien als een denker die de wetenschap (de profaniserende taal) tegen de godsdienst keert teneinde de vrijheid van de mens gestalte te geven.³⁵ Voor Spinoza was uiteraard de vrijheid van denken (en het recht het denken openbaar te maken) het speerpunt, omdat te veel mensen in zijn tijd meenden dat de vrede en orde in een samenleving alleen konden bestaan door het vaststellen van één godsdienst in het land (*cuius regio eius religio*). Wanneer Spinoza desondanks van het belang van de godsdienst voor de samenleving spreekt, duidt hij uitdrukkelijk niet op *confessio* of *fides*, maar op *pietas*. Zeker is dat Spinoza in zijn teksten zich dubbelzinnig uitlaat, en de derde voorwaarde, de *pietas*, verwaarloost, zodat alleen *pax* en *libertas* overblijven (dat wil zeggen een niet-religieus, pragmatisch liberalisme). Dan verlaat hij het pad van de politieke theologie, en lijkt geloof te hechten aan de mogelijkheid van een louter 'rationele' en 'mechanische' oplossing van het probleem van het samenleven, steunend op een volledig geprofaniseerde taal.³⁶ Wellicht is dit denkbaar, misschien uitvoerbaar, maar het laat onverlet dat de theologisch-politieke probleemstelling leidraad blijft.

E

Politieke theologie als probleemstelling

De lezer mag de voorafgaande overwegingen, hoe gebrekkig ook, opvatten als een bijdrage aan de verwoording van de onderzoeksvraag naar de betekenis van 'religie in de moderne samenleving'. Dit onderzoeksveld heeft grofweg vier mogelijke 'operationalisering': (1) een samenleving die zelf door en door religieus is, (2) een samenleving waarin een religieuze dimensie te ontwaren is, (3) een samenleving zonder religieuze dimensie waarin religie

33 Zie Plato's pleidooi voor een godsdienst in de staat in *De wetten*, Boek x.

34 Zie mijn proefschrift *De wending naar de politiek: Een studie over het gebruik van de begrippen 'potentia' en 'potestas' door Spinoza in het licht van de verhouding tussen ontologie en politieke theorie*, uitgegeven in eigen beheer, Nijmegen 1990.

35 Zie de nog steeds voortgaande studies van Jonathan Israel over de 'radicale Verlichting' als grondslag van de moderne, liberaal-democratische samenleving.

36 Maar ook dan krijg je een *vermenging* van

profane en sacrale taal die terug doet verlangen naar meer traditionele woorden (die berusten op een onderscheid). Zojuist flitst de aankondiging van een conferentie over 'Business spiritualiteit' langs, die zo begint: 'Hoe verkrijg je synergie in een organisatie? Hoe zorg je ervoor dat mensen de noodzaak van een verandering inzien en bereid worden hun 'mind set' aan te passen? Hoe bereik je de daadwerkelijke inzet van iedereen? Hoe realiseer je cultuurverandering? Hoe bewerkstellig je gedragsverandering?'

een afgescheiden en min of meer zelfstandig domein is, mogelijk verspreid over meerdere ‘kerken’, en (4) een samenleving waarin mensen op persoonlijke wijze religieuze denkbeelden, praktijken, symbolen koesteren. In dat laatste geval is ‘religie’ niet veel meer dan een losse verzameling *echo’s* uit een religieus verleden en kan ze hoogstens incidenteel bindend zijn. In het derde geval is er nog een institutionele rest van een traditie die ooit de samenleving doordeesemde; hier bestaat binding slechts in een groep mensen. Beide opvattingen van religie zijn getekend door wat men vaak de moderne of geseculariseerde samenleving noemt. Deze zelfbeschrijving van de samenleving staat echter niet los van de *christelijke* scheiding tussen godsdienst en lidmaatschap van een maatschappelijke en politieke orde. De verzelfstandiging van religie ten opzichte van de samenleving als geheel maakt het mogelijk over de verbanden tussen de een en de ander te spreken. Deze conceptualisering van ‘religie in de moderne samenleving’ doet echter geen recht aan de oorspronkelijke betekenis van het begrip *religio* dat uitdrukkelijk wijst op de rituele en mythische herinnering van de stichting van een gemeenschappelijke orde voor het samenleven (wat mensen in een samenleving bindt of samenbrengt: dat wat hun samenkomst overstijgt door haar mogelijk te maken). Een religieuze maatschappij is waarschijnlijk moeilijk voorstelbaar, als deze al ooit bestaan heeft.³⁷ De religieuze dimensie van de samenleving kan echter niet – door de conceptualisering van religie te beperken tot een verschijnsel dat zich ophoudt in de ‘civil society’ of het persoonlijke leven – buiten beschouwing blijven. We moeten ermee rekening houden dat dezelfde processen die de religieuze instellingen en de persoonlijke religie van karakter doen veranderen of zelfs doen verdwijnen, ook deze religieuze dimensie van de samenleving treffen. Dat verdient ook onze aandacht. Dat zou het onderwerp moeten zijn van de politieke theologie van vandaag.

De socioloog Willem Schinkel doet in een van zijn prikkelende essays over de toestand van onze democratie het voorstel de Raad van State om te vormen tot een soort vierde macht naast de wetgevende, uitvoerende en rechtsprekende macht.³⁸ Deze vierde macht moet de aanjager zijn van publieke discussies waarin de samenleving zichzelf als een geheel probeert voor te stellen en zich afvraagt wat haar toekomst is en moet zijn. Deze nieuwe macht is volgens Schinkel nodig omdat in zijn ogen de samenleving in zichzelf gesloten is geraakt – een gevolg, zou ik zeggen, van de overheersing van louter profane taal. De samenleving functioneert nog slechts door probleemmanagement. Dat geldt niet alleen voor de politiek, maar voor alle

37 Marcel Gauchet beschrijft de politieke geschiedenis van de mensheid als een uittocht uit de religieuze samenleving die hij opvat als oorsprong: een samenleving die zichzelf geheel en al beleeft als mythische en rituele onderwerping aan een transcendente, ontoe-

gankelijke en onaantastbare grondslag: M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Paris 1985.

38 W. SCHINKEL, *De nieuwe democratie: Naar andere vormen van politiek*, Amsterdam 2012, 160v.

maatschappelijke instellingen. Institutionele omgevingen worden als feitelijke randvoorwaarden van individueel handelen beschouwd waarvan men de werking min of meer doorziet. Men is slechts in de weer om grote of kleine haperingen van het systeem te herstellen. Een publiek debat over de zin en de vormgeving van het geheel ontbreekt. Er lijken geen alternatieven te bestaan. De vierde macht moet de samenleving weer gaan beschrijven vanuit het idee dat er wel alternatieven zijn, en dat 'het volk' als soeverein werkelijk iets te beslissen heeft. Dit is bij uitstek een politiek-theologische voorstelling.³⁹ Opmerkelijk is dat Schinkel deze vierde macht, de nieuwe Raad van State, bevolkt wil zien door vertegenwoordigers van de wetenschap, de kunst én de religie. Hij zal ongetwijfeld wetenschappers bedoelen die hun ziel nog niet aan innovatiebeleid hebben verkocht, en kunstenaars en godsdienstige mensen die nog hart voor de publieke zaak hebben. Dit voorstel is opmerkelijk, aangezien het juist deze domeinen van de toewijding aan de menselijke geest zijn die in de neoliberale heerschappij van de economische groei in het verdomhoekje zitten. (Wat leveren ze op? Alternatieven? Maar wat moeten we daarmee?) Het lijkt me echter een voorstel dat een voortreffelijke hedendaagse pendant kan zijn van de oorspronkelijke politieke theologie met haar 'koning-filosoof'. Schinkel laat zien dat de vraag van Plato vandaag nog steeds tot de verbeelding spreekt. De mogelijksvoorwaarde van dit voorstel is echter een samenleving die haar geestelijke of religieuze dimensie erkent. Dáár moeten we dus beginnen, met een erkenning van de relevantie van politieke theologie – door erover te spreken.

SUMMARY

Marin Terpstra, Theologians' Silence: Philosophical Considerations on Political Theology

What does Plato's introduction of the notion theology into a discussion on the foundation of a political order have to say to us today? First, it says that theology has other options than those that Christianity has shown us. Second, it tells us that the silence imposed on Christian theologians when it comes to public affairs need not apply to this Platonic theology. This political theology raises its own questions. They revert around the meaning and role of the *founding narrative* in society. That prompts us to distinguish between profane and sacred language, which, in its turn, elicits a question on what it means when a society relies on a 'sacred text'. The article then turns to the idea that orientation toward a textual source is not the only social and political shape that a foundation narrative can take. The rejection of revelation (the core of the modern criticism of religion) only appears to put an end to political theology, because people turned a blind eye to the fact that it probably had less to do with truth than with respect. This twist toward the classical concept of *pietas* requires another approach to 'sacred language' as developed in Spinoza's *Theological Political Treatise*. The essay's conclusion identifies a research problem on the question of society's religious dimension. [Transl. Cath. Romanik]

39 Zie in het bijzonder het tweede hoofdstuk van mijn *Democratie als cultus*.

MARIN TERPSTRA werd in 1954 in Amsterdam geboren. Hij is als universitair docent Sociale en Politieke Wijsbegeerte verbonden aan de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen. Hij promoveerde aan voorheen de Katholieke Universiteit Nijmegen op een proefschrift over de begrippen *potentia* en *potestas* in Spinoza's filosofie (*De wending naar de politiek*, 1990) en publiceerde over onderwerpen van de politieke filosofie, de bestuursfilosofie en in het bijzonder over thema's rond de verhouding tussen politiek en religie. Onlangs verschenen van zijn hand twee boeken: *Democratie als cultus* (Amsterdam 2011) en *Onenigheid en gemeenschap* (Amsterdam 2012). Zijn werkadres is: Erasmusgebouw 16.01b, Postbus 9103, 6500 HD Nijmegen; e-mail: m.terpstra@ftr.ru.nl.